cun'altra in essa racchiusa. Un centro della vita, col suo portamento unico, senza parola alcuna. Contro di esso qualsiasi ragione rimane senza ragione alcuna, mentre la verità gli si accosta come promessa. Solo come promessa, che non accetta tanto presto di essere sposata, che aspetta ancora. E col suo essere così difende questo centro che palpita proprio sul confine, benché stando, come ancora lo si sente, rinchiuso. Ma ormai non si sente più perduto in terra straniera, nella terra indefinibile, sulla frontiera. La bianca presenza, appena percettibile, della promessa di verità veglia su di lui (CB, 72, 77-78).

Siamo nel tempo perché promessi, non abbandonati, a noi stessi. La prossimità della verità nell'essere promessi rimane sì misteriosa, ma questa è la sola modalità affinché l'esistenza sia un cammino libero e a sua volta poetico. Una verità totalmente evidente e incombente avrebbe negato l'alterità e la dignità della creatura umana, l'avrebbe istantaneamente riassorbita in sé. Con questa essenziale estensione della prospettiva alla configurazione di senso originata dalla promessa si comprendono meglio, oltre che la prospettiva della ragione poetica, quali siano le direzioni in cui il tempo fa da mediatore: rispetto alla morte, come un elemento che innalza; ma anche e anzitutto rispetto alla promessa, come lo spazio del suo invito e della sua eventuale realizzazione. Eppure l'inevidenza della promessa, la facilità con cui si può perdere di vista anche solo l'ipotesi che ne esista una e che addirittura scaturisca dal sogno divino, il ricorrente fallimento nel mantenere le promesse che facciamo agli altri[32] e la fatica estrema di resistere all'angoscia di morte che assedia i mortali consapevoli fanno sì che il sentimento del futuro sia facilmente alterato. Quando questo accade siamo spinti alla sudditanza verso di esso come se fosse un'entità inappellabile e persecutoria.

Vivere in vista del futuro è un'esigenza implacabile che incombe su ogni uomo. [...] Il futuro, dio sconosciuto, si comporta come una divinità che esige implacabile e mai sazia che le venga consegnato il frutto che sta maturando [...]. E non si può sperare che questo dio dica «Misericordia chiedo e non sacrificio». Perché è l'uomo stesso che non si accetta senza essere sacrificato, ansioso di scappare dalla caverna temporale. La lotta con il Dio sconosciuto è un ritorno all'età del sacrificio. Deve sempre esserci sacrificio; ma in certe epoche cosiddette di maturità, il sacrificio ha un limite e produce un risultato. Saper sacrificare e sacrificarsi è la suprema saggezza dell'uomo, al quale non basta [...] la misericordia concessa dal Dio rivelato, poiché si modella un dio che non perdona, a cui presta diverse maschere; nei tempi che corrono: il futuro e lo Stato. E allora il pensiero deve ricominciare la sua azione liberatrice contro tali divinità insaziabili. Ed è difficile una filosofia che ci liberi dalla tirannia del futuro e che allo stesso tempo lo renda raggiungibile; è difficile, ma è indispensabile (HD, 285, 278-279).

L'equivoco tragico in cui può cadere l'essere umano, il cui esistere è sempre in qualche modo un corrispondere alla promessa di pienezza che ci è fatta con la nascita,[33] sta nel travisare il futuro, l'orizzonte, il fine, il senso, il verso-dove della nascita. Immaginare e fare promesse fittizie, oppure obbedire a un futuro senza promessa: questi sono gli errori più frequenti e pericolosi. L'alterità del futuro, fatta di appassionamento creatore, sogno e dono, viene invece identificata con l'imperiosità di un dittatore sovrumano. Essendo una costruzione proiettiva, la sua soddisfazione è impossibile, le sue richieste sono infinite. Soprattutto impensabile è la trasformazione dell'atteggiamento di questa divinità non tanto in appagamento e benevolenza, quanto in misericordia. Un Dio che ci svegli dal delirio idolatrico sacrificale ripetendoci «misericordia io voglio e non sacrificio» (Os 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7) non sarebbe neppure udito.[34] Non è che non si possa sperare in un Dio così perché non c'è; il punto è che non sappiamo resistere al delirio o guarirne e assumere questa speranza sino ad ascoltare quella rivelazione. Per vivere dobbiamo accettare la vita, ma per farlo dobbiamo accettarci e que-

[32] Una narrazione esemplare, profondamente amara e lucida, di tale fallibilità è offerta ad esempio da Friedrich Dürrenmatt nel suo racconto *Das Versprechen. Requiem auf den Kriminalroman*, Diogenes Verlag, Zürich 1985, trad. it. di S. Daniele, *La promessa. Un requiem per il romanzo giallo*, Feltrinelli, Milano 2006.

[33] «Ogni maniera di essere uomo corrisponde alla promessa originaria della creatura senza pari» (LB, 46, 48); cfr. anche HD, 270, 264-265.

[34] «L'umano, più che gli dèi, esige il sacrificio» (DA, 32, 16).

sto appare plausibile e non ingiusto solo se, per espiare la prigionia nel trascorrere – la caverna del tempo –, paghiamo un tributo. Anziché cercare di godere del poco che ci è dato, appare saggio tagliare, mutilare, ferire la nostra stessa vita per ottenere liberazione, un giorno, dal futuro.

Ecco un dato universale del ricorrere della tragedia nei destini personali: quando gli esseri umani non riconoscono la promessa di liberazione e di vita vera che li riguarda dalla nascita, quando non onorano in ogni nascita una promessa di felicità, quando sopravvivono senza nascere fino in fondo e anzi confidando negli idoli, l'esistenza e l'essere individuale non sono semplicemente lasciati a metà, sono mutilati. La nostra condizione, di conseguenza, al di là della sventura o della fortuna nelle vicende biografiche di ognuno, è sempre in tensione tra mutilazione e integrità. L'aspetto paradossale sta nel fatto che la mutilazione colpisce non solo ciò che di noi è già formato, ma il futuro che portiamo e che potrebbe inverarsi. È come dire che la promessa può fallire non per il tradimento da parte della sua fonte, bensì per il delirante sabotaggio dei suoi destinatari, che ne sono co-soggetti e non se ne avvedono neppure, dato che non sanno riconoscere alcuna promessa nella vita, mentre hanno ben presenti le minacce cui sono esposti. In particolare, il determinarsi di una relazione tragica con se stessi ha luogo proprio quando non si avverte mai alcun rapporto con una promessa luminosa che riguarda la vita intera della persona o quando se ne ha una percezione rovesciata, per cui l'unica «promessa» che ci inerisce è sentita come una minaccia di rovina incombente.

Dove il senso della promessa non ha spazio, lì s'instaura il sacrificio. Così gli uomini non vedono altro rapporto possibile che l'interazione sacrificale con il Dio sconosciuto al quale chiedono riscatto, che nel contempo è il Dio contro cui lottano. L'angoscia dell'uomo consegnato al tempo e destinato alla morte porta a confidare nel sacrificio e nel futuro come idolo e, contemporaneamente, a lottare ciecamente contro un Dio che si riveli con un volto profondamente differente. L'angoscia e il rancore si accaniscono infatti proprio contro ciò che porterebbe salvezza agli umani in dono, per amore, senza meriti da calcolare. Perciò, più profondamente dei progressi di ogni illuminismo, l'esito di questa folle lotta è ogni volta il

ritorno al sacrificio. Anche i rinnovatori, i critici, i rivoluzionari vi ritornano puntualmente e con un certo fervore.[35]

Il sacrificio, per quanto sta a noi, *deve sempre* esserci, necessità inesorabile. Al punto che l'uomo diventa persino saggio, a suo modo, amministrando tale necessità; a forza di usare la violenza e di razionalizzarla, ne ricava una sua saggezza. Il risultato sta nel perpetuare la violenza limitandola, dosandola, canalizzandola opportunamente, il che le permette di dimostrarsi utile, non solo necessaria, ma vantaggiosa. È in questo senso che l'autrice definisce la razionalità sacrificale la *suprema* saggezza dell'uomo. Espressione descrittiva, tragica e ironica insieme. Un simile sapere non risparmia nessuno: non ci può essere il sacrificio di sé senza implicare anche il sacrificio di altri. Cade qui l'illusione tipica della mite versione altruista dell'interpretazione sacrificale della religione e in particolare del cristianesimo. Ma cade anche la grande illusione del soggetto dominatore: non c'è sacrificio degli altri senza sacrificio anche di sé, in qualche modo e addirittura prima di tutto. Tanto l'altruista che si sacrifica, quanto l'astuto che sacrifica gli altri si sentono dinanzi a una divinità che non perdona, le cui figure prevalenti sono, per Zambrano, sia il futuro che lo stato.

Qui non conta disporre di un quadro sistematico che individui tutti gli idoli sacrificali vigenti nella società contemporanea. Il rimando alla potenza statuale è tipico della riflessione elaborata negli anni Cinquanta non solo nel libro *El hombre y lo divino*, ma anche in *Persona y democrazia*; oggi probabilmente l'autrice avrebbe incluso la figura del mercato globale e quella della guerra infinita. Conta la ricerca di una lucidità che, nel decifrare la promessa nascosta nel tempo, chiama in causa il compito e la funzione della filosofia. Essa va coltivata e vissuta, tra l'altro, proprio per far emergere la verità del tempo stesso e per detronizzare il falso futuro, allettante sino alla seduzione, ma negli effetti non così diverso dalla morte stessa. In questo impegno la ragione filosofica è sollevata dal doversi inventare qualcosa di di-

[35] Anatole France ha offerto una narrazione esemplare di tale fenomeno nel romanzo storico *Les Dieux ont soif*, Flammarion, Paris 1993 (prima edizione 1912), trad. it. di P. Lazzaro, *Gli dèi hanno sete*, Fabbri, Milano 1986.

verso; deve piuttosto trovare la via verso la realtà del tempo per come essa si rivela quando la forza cognitiva della speranza supera la distorsione indotta dall'angoscia. Si conferma proprio nell'esperienza della temporalità e nella sua riconsiderazione filosofica il dato fondamentale per cui l'essere umano, per vedere, deve sperare. Allora il tempo ci viene incontro senza maschere sacrificali né intimidazioni. Il passato, che appariva come il residuo senza vita del tempo, si fa simbolo di ciò che è indistruttibile; il presente trasmuta e dà luogo a un'integrità inedita. E la promessa, per quanto indecifrata, si può sentire come il criterio e la fonte del futuro.

In una percezione ordinaria e più immediata del tempo, il presente che abbiamo appare concreto ma veloce a trascorrere facendosi passato; questo è giudicato come qualcosa che non è più, una specie di visibile nulla, e il futuro è ridotto all'avvenire: il tempo che man mano si riversa nel presente e da cui la morte viene verso di noi. Le accelerazioni impresse a questa comune percezione del tempo, secondo i ritmi dell'organizzazione più moderna e occidentalizzata della società, sino alla nozione attuale di «tempo reale», non fanno che esasperare la precipitazione della temporalità nel passato, plasmando il futuro come un processo di crescita e di sviluppo obbligati e illimitati. È il delirio di cui diviene schiava l'esperienza temporale umana in una coscienza collettiva che ha smarrito o non ha mai avvertito il senso della promessa. Una coscienza che, contestualmente, non dà considerazione al sogno, al dono, alla nascita. È vero che anche nella prospettiva zambraniana il tempo si consuma e consuma, ma ciò accade non per l'eccessiva rapidità del fluire, per la sua dolorosa scarsità o perché il tempo sia morte inflitta di continuo ma poco alla volta. Esso consuma e si consuma nel mediare: l'occhio che vede solo la perdita non riconosce il tempo perché non vede la mediazione. In tal caso il tempo è strumento del nostro arbitrio o nemico, non compagno o mediatore; né, in questa ottica, si direbbe che protegge la vita interponendosi alla morte; semmai la anticipa ogni giorno sino a farla trionfare. Se invece si coglie la mediazione intessuta dal tempo, se ne possono riconoscere le molte valenze. Il tempo mediatore non è soltanto colui che si interpone tra noi e la morte, né solo l'ospite che accogliamo nella coscienza e nel nostro essere e che a sua volta ospita la vita svolgendola come un cammino. È anche messaggero di un senso che nasconde e porta in sé, custodendo il tesoro nascosto di una vita che non è nata semplicemente per consumarsi.[36] Al punto che proprio il passato, in certi suoi frammenti rimasti sino a noi, testimonia la persistenza del senso e un futuro che non è morte.

La filosofa spagnola interpreta in questo modo le *rovine*, i resti di costruzioni delle civiltà passate e dei loro culti in cui i popoli veneravano la presenza del divino. Esse sono come profezie permanenti del senso della nostra condizione. Sono rovine, propriamente, quei resti che indicano un tratto universale dell'umano: l'anelito al divino, la speranza, la fragilità, la vocazione. Delle rovine colpisce, dice Zambrano, non la durata nel tempo, né la traccia di una grandezza gloriosa o il residuo di una potenza che, sebbene abbattuta, riesce a resistere alle distruzioni intercorse. Le rovine rivelano altro. Anzitutto che la distruzione non può cancellare tutto e che quanto resiste, allo stato di rovina, non è un passato potente e fastoso, ma un fragile futuro, «sopravvivenza non di quello che fu, ma di ciò che non arrivò a essere» (HD, 235, 229). La svolta nel modo di sentire il tempo, condensata simbolicamente nelle rovine, è grande. Anziché essere prova dell'inesorabile vittoria della morte, il passato è vivo e attesta un futuro non ancora nato. Qui la visione dell'autrice ricorda lo sguardo della micrologia prefigurata da Walter Benjamin, che va a cercare proprio quanto è giudicato trascurabile e che, con le parole di Bloch, fa attenzione a ciò che si dà «nei punti di silenzio, nelle antigrandezze del mondo».[37] Il futuro non nato compiutamente non è un futuro fallito; la sua incompiutezza è in atto, la sua gestazione attraversa il presente e la sua sconfitta è più gravida di futuro di qualunque vittoria. Una rovina è la figura del percorso di individuazio-

[36] «Il tempo reale della vita non è quello che affonda nella sabbia delle clessidre, né quello che sbiadisce nella memoria, ma quello che contiene il tesoro: le radici della nostra vita attuale. Perché la vita non è fatta di momenti, i momenti consumano soltanto un ultimo argomento che ha bisogno di essere decifrato» (HD, 232, 226).

[37] E. Bloch, op. cit., vol. III., p. 1457.

ne e di umanizzazione che porta alla luce la creatura umana come *persona*. Dunque, invece di rappresentare una verità sovrumana e generale, la rovina è proprio simbolo del legame tra la verità e la vita personale, della tragedia in cui storicamente è preso tale legame minacciato di distruzione, ma anche di quella resistenza che è la trascendenza di entrambi, della verità e della persona.

> Le rovine sono la cosa più viva della storia, perché vive storicamente soltanto ciò che è sopravvissuto alla sua distruzione, ciò che è rimasto sotto forma di rovine. In tal modo le rovine ci darebbero il punto di identità tra il vivere personale – la storia personale – e la storia. Persona è colui che nella vita è sopravvissuto alla distruzione di ogni cosa, e ancora lascia intravedere, con la sua stessa vita, che un senso superiore ai fatti fa acquisire ad essi significato configurandoli in una immagine: affermazione di una libertà imperitura pur nell'imporsi delle circostanze, nella prigione delle situazioni. [...] Perché la rovina è soltanto la traccia di qualcosa di umano che è stato vinto e che poi ha vinto il passare del tempo. [...] Così le rovine vengono ad essere l'ultima, compiuta immagine del sogno che anima nel profondo la vita umana, di ogni uomo: che alla fine del suo patire qualcosa di suo tornerà alla terra per continuare indefinitamente il ciclo vitale e che qualcosa scamperà liberandosi ma permanendo, poiché tale è la condizione del divino (HD, 234, 228; 237, 230; 238-239, 232-233).

La chiave di questa decifrazione del messaggio delle rovine sta, a mio avviso, nell'inclusione della persona e della sua libertà, dunque anche della storia in quanto storia di persone libere insieme, nella vita indistruttibile del senso. Il senso come espressione, rivelazione e appello della verità. L'inclusione non è, naturalmente, una scelta arbitraria della filosofa, non si tratta di cancellare o dimenticare il tragico della nostra condizione. Il punto sta invece nel vedere che neppure il tragico spezza l'appartenenza originaria di ognuno al «sogno che anima nel profondo la vita umana», al sogno divino, creatore per amore del suo altro, non per narcisistica onnipotenza. All'eternità ammissibile come orizzonte della verità divina si affianca qui la singolare, fragile, ferita eternità della creatura umana. Non è un'eternità di sovrano, non l'imper-

turbabile perdurare di un assoluto, non un infinito matematico. È, senza fuggire dalla finitezza, la trascendenza della persona umana. Veramente eterno non è ciò che indistintamente dura sempre, ma chi resiste alle potenze della distruttività. Chi, sebbene sconfitto, non si consegna alla logica della distruzione e non tradisce il sogno creativo dell'amore da cui proviene. L'eternità umana è la trascendenza sulle distruzioni e anche sul consumarsi del tempo.

Il nucleo esplicativo del rimando simbolico alle rovine è dunque la persona, che viene definita come colei che con la libertà riafferma la vita oltre la distruzione e, così, si rivela senso incarnato, espressione fedele del senso della verità. Si rivela, cioè, ragione vivente dell'amore di Dio, il quale è mosso non tanto dai suoi disegni, neppure solamente dal suo sogno iniziale, ma da coloro che ha sognato e creato. L'immagine delle rovine suggerisce la persistenza nel tempo di ciò che appartiene al futuro e non era stato concepito per perire. Se la vita cerca sempre la sua forma, la forma di vita delle rovine simboleggia una pienezza – «la cosa più viva della storia» – al cui confronto la distruzione non ha più l'ultima parola. L'intensità e la resistenza di questa forma di vita non derivano forse dalla sua sola tenacia; per essere comprensibili devono essere riportate al suo *legame* con un futuro che è l'origine stessa della vita. È nel legame che va cercata la «libertà imperitura»: quella creatrice di Dio e della sua promessa, così come quella umana, divenuta immortale nella fedeltà.[38] La rovina è in immagine, si potrebbe dire, la restituzione, da parte del tempo, di ciò che è propriamente umano: la persona e il divino immanente in lei, ora liberato. Le rovine non sono la descrizione della realtà trasfigurata in verità pura e comunione definitiva. Restano simbolo, imma-

[38] Ancora una volta risuona consonante con la visione spirituale e laica di Zambrano la poesia di Borges. Penso a *The Unending Gift*, dove s'incontrano i temi zambraniani del sogno, della promessa, del dono, del tempo, della vulnerabile immortalità e della impensata reciprocità umano-divina: «Un pittore ci aveva promesso un quadro. / Ora, in New England, ho saputo che è morto. Ho sentito, / al pari di altre volte, la tristezza di comprendere / che siamo come un sogno. Ho pensato all'uomo / e al quadro perduti. / (Solo gli dèi possono promettere, perché sono immortali). / Ho pensato a un luogo prefissato che la tela non occuperà. / Poi ho pensato: se stesse lì, sa-

gine dello stesso sogno umano: che ognuno possa tornare alla vita e che in questo ritorno, al di là del ciclo biologico, si affermi il divino come comunione dell'Amante e degli amati.

Ma come un segmento di morte s'inserisce nel tempo concludendo ogni momento con la sua fine, così l'angoscia di questo morire quotidiano e della morte come verità ultima rende facilmente incredibile la cognizione della temporalità mediatrice e restitutiva. Chi potrebbe considerare analiticamente, criticamente, motivatamente il tempo in questa luce senza pensare di cedere alla seduzione di una rassicurante illusione? Ciò che sembrava sperabile, in un attimo diventa inconsistente. Su quali basi possiamo ritenere sensata e percorribile la via del compimento? Quale legittimità ha la ridefinizione zambraniana del sogno e del dono, della promessa e del tempo mediatore e, in ultima istanza, della nostra identità radicale come figlie e figli diletti, sognati, attesi da Dio? Le ragioni di legittimità di tale prospettiva vanno cercate oltre la scontata dicotomia tra razionalismo e visione religiosa – o tra «laici» e «credenti», come si direbbe nel linguaggio improprio in uso nel nostro paese – perché esse si manifestano solo sul piano di quel sapere dell'anima che è la speranza. E quest'ultima è non solo la forza cognitiva in grado di illuminare sia la ragione che la fede, e senza la quale ambedue decadono, ma è anche, con la libertà, il nucleo ontologico originario della soggettività personale.

Essere speranza: l'anima

Per seguire l'itinerario della possibile via al compimento umano è indispensabile fare chiarezza sul posto della facoltà di sperare nella nostra vita individuale e comune. Anche e proprio su questo versante è giusto rilevare come la filosofa spagnola si situi nel cuore del pensiero europeo del Novecento. In esso infatti la speranza è emersa con una peculiare radicalità teoretica e politica, il che è accaduto lì dove se ne è colta la profondità ontologica e la forza cognitiva, nonché dove si è riconosciuto il carattere non predeterminato e aperto del divenire del tempo storico e cosmico. Le ragioni di questa nuova considerazione della speranza nel contesto della cultura filosofica novecentesca sono diverse e vanno al di là del bisogno diffuso di rifondare un orizzonte di senso dopo le atrocità verificatesi soprattutto tra il 1914 e il 1945; esse risalgono anche a un'inedita percezione del rapporto tra storia e verità, per cui l'una, nonostante le sue implicazioni tragiche, appare capace di ospitare l'altra e di farlo non al di sopra della libertà dei singoli, come era prefigurato ad esempio in Hegel, ma grazie alla loro azione consapevole. Senza approfondire qui l'esplorazione di questo contesto storico-filosofico, sottolineo che forse il nucleo metafisico più importante, comune a queste correnti di pensiero, sta nel ripensare la questione dell'origine della vita e del mondo, dunque proprio della verità dell'essere, nei termini di un futuro vivo, oltre e più che in quelli di un passato immemorabile in sé concluso. Da questo punto di vista la fisionomia della filosofia dell'autrice è vicina alle prospettive sviluppate da Gabriel Marcel e da Ernst Bloch, come pure al sofferto messianismo laico di Benjamin, di Adorno e di Horkheimer. Perciò una ricostruzione globale della filosofia della speranza nel pensiero contemporaneo non potrebbe non considerare in primo piano l'opera di María Zambrano.[39]

«La speranza è alla base del costituirsi della persona» (ST, 122, 99). Perché sperare è l'impulso fondamentale, la fame più propria di un essere che partecipa della vita universale e che, incompiuto, ha bisogno della verità per giungere a sé come la visione ha bisogno della luce. Di una verità che non sia una spiegazione, una somma di informazioni, un'immagine, ma sia compagna, interlocutrice, un Altro vivo, quindi una realtà all'altezza di corrispondere e di consolare la nostra umanità fatta di unici e di amanti, per quanto sovente presi nel delirio e nella trappola della distruttività. La speranza de-

rebbe col tempo una / cosa di più, una cosa, una delle vanità o abitudini / della casa; ora è illimitata, incessante, capace di / qualsiasi forma e qualsiasi colore e non costretta / in alcuno. / Esiste, in qualche modo. Vivrà e crescerà come una / musica e starà con me fino alla fine. Grazie, / Jorge Larco. / Anche gli uomini possono promettere, perché nella / promessa è qualcosa d'immortale» (*The Unending Gift*, in J.L. Borges, op. cit., vol. II, p. 275).

[39] Sulla centralità della speranza nella filosofia dell'autrice cfr. J.D. Jiménez, op. cit., pp. 185-193 e A. Bundgård, op. cit., pp. 463-468.

ve la sua radicalità al fatto di essere la risposta più conforme al riconoscimento del senso della vita e della verità in quanto esso ci interpella in forma di promessa.[40] La *libido* o la volontà di potenza, l'istinto di sopravvivenza o qualunque altra energia antropologica di tipo biologico, economico e sociale non rendono conto della visceralità della fame umana, che è «fame di nascere del tutto» (HSA, 112, 90), di vedere e di essere visti, di incontrare e di dedicarsi, di essere semplicemente. Tali forze infatti non sanno presentire o riconoscere la promessa rivolta all'umanità.[41] L'affermarsi di qualcuna di quelle forze è il segno di un arresto, di una scissione o di uno sviamento della fame propriamente umana che è fuoriuscita dal campo tensionale e magnetico della promessa.

La fame non è un'energia puramente biologica su cui poi si innesterebbe la tendenza a sperare in quanto orientamento della coscienza: la fame è la speranza stessa.[42] Più che un atteggiamento, un sentimento o una direzione del volere e del pensare, essa è «la sostanza ultima della nostra vita» (HSA, 119, 97; cfr. anche 112, 90 e LB, 99, 104), la tendenza essenziale dell'essere personale, il suo essere trascendenza.[43] In quanto tale è anche la tendenza unificante più profonda della coscienza e della ragione, al punto che per noi la stessa memoria, al di là del ricordo o della coscienza del passato, è memoria del futuro grazie a cui si può riconoscere ciò che del passato vale ed è ancora vivo.[44] Peraltro, sperare è una forza capace di fare tutto ciò a condizione di essere a sua volta alimentata dalla fiducia: «la speranza sostiene ogni atto della vita; la fiducia sostiene la speranza» (LB, 101, 107). L'una è fondamentale, decisiva, eppure è l'altra che la sostiene. Il rapporto tra le due merita di essere approfondito ed è tale che, mentre la speranza intenziona il futuro nella sua alterità di bene vivente e accogliente, la fiducia tesse giorno per giorno questa apertura senza lasciare che la speranza stessa si richiuda su se stessa sentendosi vuota e vana. La fiducia può fare questo perché serba, nei confronti del futuro, un'intimità di carattere personale: sa in cuor suo che non confida in qualche cosa o in un meccanismo senza volto, ma in un qualcuno che è capace di amore fedele ed è credibile. È un punto appena accennato dall'autrice, ma di grande finezza interpretativa e di valore esistenziale determinante. Mantenere viva la fiducia mentre si cerca di continuare a sperare significa infatti poter attraversare, senza smarrirsi, il deserto, l'assenza, il vuoto, le frustrazioni e le delusioni. Non c'è amore vero che non debba affrontare la prova, a volte lunghissima, dell'assenza e dell'invisibilità dell'amato. Non c'è amore senza memoria dell'altro invisibile o scomparso. E altrettanto non c'è risposta autentica a una promessa essenziale che non debba superare la tentazione dell'incredulità, dell'impazienza e della stanchezza. Se l'anelito dell'anima, del cuore e della coscienza non impara a fidarsi dell'Altro proprio quando tutto sembra irridere la speranza e smentire l'amore, la persona perde la sua strada e si consegna alla prigionia dell'angoscia.

D'altra parte, la speranza conferisce al sentire fiducioso l'orizzonte massimo e irreversibile di un mondo salvato, di un bene compiuto in una comunione felice. Questa portata radicale, ontologica e cognitiva, della speranza è effettiva sia per l'essere individuale, sia sul piano dell'evoluzione storica collettiva: ogni cultura, secondo Zambrano, nasce da una particolare esperienza dello sperare (cfr. HSA, 112-113, 91-92). Ed è vero per i due tipi di speranza, personale e pubbli-

[40] «L'uomo non si rivolge alla realtà per conoscerla meglio o peggio se non dopo, e a partire da, l'averla sentita come una promessa, come una patria dalla quale in linea di principio ci si attende tutto» (LB, 100, 106).

[41] «Ciò che la storia ha di promessa che a dispetto di ogni vicissitudine si va compiendo è ciò che le conferisce il suo carattere di storia umana, ciò che consente che sia raccontata. Una storia senza speranza è irraccontabile» (LB, 106, 112).

[42] Di nuovo, in questa concezione antropologica, Zambrano ha una posizione analoga a quella di Bloch, che parla della fame del compimento e della speranza come dell'impulso umano fondamentale: cfr. E. Bloch, op. cit., vol. I, pp. 78 ss. .

[43] Questa visione della speranza come struttura dinamica fondamentale dell'identità umana in divenire è permanente in tutta l'opera zambraniana, dagli inizi agli ultimi scritti. Cfr. ST, 22, 13: «la vita è questo dover trascendere che si rivela come speranza, la cui prima manifestazione, fenomeno, è la speranza. L'uomo è l'essere la cui prima manifestazione è la speranza. La speranza e non l'istinto, non l'intelligenza, che può essere interpretata, se la si sgancia dalla speranza sostanziale, come un istinto privilegiato, come un semplice strumento nella lotta contro l'ambiente».

[44] «Si rimemora sempre ravvivati dalla speranza, per un certo futuro» (ST, 97, 79).

ca, che la sua energia cognitiva, euristica, trasformativa, nel correlarsi a una promessa di liberazione e di compimento della vita, si sprigiona nel confronto con le negazioni che dobbiamo patire. Se la storia del rapporto religioso-sacrale con la verità o con l'origine della vita è il corso stesso della storia tragica, la storia della speranza è la rivelazione e il dinamismo della vera storia dell'umanità (cfr. HSA, 149, 125; HD, 64, 59). Le due storie sono sicuramente intrecciate e anche la speranza può errare, tradirsi, delirare, soprattutto perché essa non trova una realtà, una dimora, una risposta adeguate. Anzi, la religione del sacro può essere intesa come il cristallizzarsi del cammino della speranza umana in un sistema identitario etnocentrico, vissuto come se fosse definitivo e assoluto. L'analisi zambraniana di tale dialettica mostra, a mio parere, come sia l'ideologia, nella sfera politica, sia la religione ripiegata su di sé, nella cultura di ogni popolo, costituiscano due forme diverse di appropriazione esclusiva, da parte di alcuni, della speranza universale immanente alla condizione umana. È proprio la speranza, volendo tutto, il sommo bene, la liberazione e la redenzione totali, ad aspirare al divino. In questo suo anelare, essa può sovente cadere nel delirio, darsi da sola il proprio contenuto, esaltarsi di ciò che crede di vedere e di aver raggiunto senza però aver incontrato la verità che segretamente la anima.[45] Anche la speranza, infatti, non sapendo più sostenere la tensione e il patire del cammino nella scoraggiante distanza della meta e nel suo disperante silenzio, rischia di arrivare a fidarsi di sentimenti che accecano, dall'angoscia al terrore, dall'invidia alla brama di dominio (cfr. HD, 33, 27). Quando non si cura più del discernimento della ragione e del compito di imparare a vedere, chi spera approda alla schiavitù nei confronti di qualche idolo, non alla verità. Ciò dimostra che il soggetto umano deve aver maturato una capacità di sperare che non ceda agli inganni e allo scoramento, riuscendo ad affrontare il deserto, l'assenza, il vuoto (cfr. HD, 35, 29). Le contrapposizioni e le lacerazioni più viscerali nella storia dell'umanità derivano proprio dall'aver abbracciato religioni e speranze divergenti impossessandosene come di una verità esclusiva che conferisce privilegio e potenza ai suoi fedeli.

In realtà, quando la speranza si mantiene lucida, è umile, si accompagna alla coscienza del limite e vede l'incompiutezza di ogni identità; mentre in una simile condizione di mobile finitezza l'uomo che si ostina nel non imparare a vedere è sempre preda di una profonda angoscia, la speranza umile e lucida giunge all'affidamento. Affidarsi a un futuro che non è mero avvenire, perché piuttosto è la verità vivente e interpellante, è la saggezza che permette alla speranza di dispiegarsi come un ponte[46] tra la passività e l'azione. Un ponte grazie al quale «l'uomo può realizzare quella cosa impossibile che è camminare sopra il proprio tumulto interiore, sopra il tempo che gli passa, e può in un certo senso elevarsi e sostenersi sopra la propria profondità» (LB, 108, 114). La virtù cognitiva dello sperare lo rende ben diverso dall'ottimismo e dal volontarismo: non si tratta di preferire un'immagine ideale alla realtà, perché anzi proprio la speranza «obbliga a guardarla alla luce della verità» (LB, 108, 114) e ci evita di «andare errando nella realtà senza riconoscere quella vera» (LB, 108, 115).

Riconoscimento e accettazione del reale, riguardato secondo la verità che gli conferisce senso, sono il primo passo della speranza; il secondo passo sta nell'impegno ad attuare quella chiamata che proviene silenziosa dal cuore di ognuno. Ma l'appello del cuore può essere ignorato e disatteso e le condizioni di negazione, di vuoto, di frustrazione in cui spesso ci troviamo rendono arduo alla speranza lo sforzo di conservare la sua lucidità. L'invisibilità dell'Altro, la precarietà del senso e l'eccesso del patire in noi «anche il futuro che mai diventò presente» (HD, 235, 229) rendono fortissi-

[45] «La speranza si dirige verso una dimora superiore, non umana, che coinvolge l'uomo. Dimora – realtà – che egli non inventa: l'ha trovata con la sua vita. È per questo che sempre ci sono stati dèi in una forma o nell'altra. Gli dèi sono stati, possono essere stati inventati, ma non la matrice dalla quale un tempo sono emersi, non quel fondo ultimo della realtà che in seguito è stato pensato e tradotto nel mondo del pensiero come *ens realissimus*. La somma realtà dalla quale emana il carattere di tutto ciò che è reale. [...] Ma la richiesta della speranza è anche vittima del proprio delirio, nel quale la vita si dispiega. Il delirio diviene allora esaltazione e raggiunge l'ebbrezza» (HD, 34 e 35-36, 28 e 29-30).

[46] Sulla metafora della speranza come ponte cfr. LB, 103-112, 109-118.

ma la tentazione di terminare anzitempo il viaggio definendo e decidendo noi la meta come possesso già raggiunto e da difendere contro gli altri. Questo gesto arbitrario sprofonda la storia degli individui e dei popoli nel tragico, per cui quasi sempre la speranza resta disattesa. Più rimane consegnata a un sistema di idee e di comportamenti che la spezza, e più è sentita, da chi la vive in questo blocco, come se fosse assoluta. Così, per lo più, tranne che nelle brevi primavere della storia e negli eventi di risveglio della persona, quando si danno, la speranza non trova il suo «argomento», ossia la sua trama di sviluppo e la sua traduzione sostanziale.[47] La storia sacrificale, tra le sue prime vittime, annovera il respiro e il futuro della speranza, spesso costretta a cedere il passo all'angoscia e all'illusione.

D'altronde, se la speranza rimane costitutiva dell'essere umano e se essa non ha ancora trovato il suo argomento, allora in realtà siamo noi a mancare del nostro argomento. Questo modo d'essere, di mancare e di cercare è viscerale. Quando Zambrano parla di *entrañas*, delle viscere dell'individuo, allude non tanto a un nucleo pulsionale e carnale da contrapporre alla coscienza, oppure a un generico sentire profondo da contrapporre al ragionare per astrazioni, quanto all'intima carnalità della speranza come fame di compimento, speranza che è, per così dire, il nostro complemento di materia, oltre che di scopo, la stoffa viva e fisica del nostro essere in trascendenza. Questo è un punto influente per l'interpretazione dell'intera opera dell'autrice, che altrimenti, nel caso si trascuri la specifica qualità delle *entrañas*, viene facilmente catalogata secondo lo schema banale che oppone il suo presunto romanticismo esistenziale, magari ricondotto alla passionalità dello spirito spagnolo, al razionalismo dell'argomentazione e della deduzione. Da qui non mancherebbe molto, poi, a concludere che il pensiero zambraniano sarebbe l'espressione letteraria di una mistica immaginifica e non una filosofia.

Nell'oscurità del corpo, prive della parola e della luce, le *entrañas* sono le viscere e gli organi del sentire umano, primo tra tutti il cuore. Ma non sono una variante o una dislocazione somatica dell'*Es* freudiano e non rappresentano semplicemente ciò che dall'oscurità del nostro essere corporeo ci muove con la forza degli istinti genericamente considerati. E neppure vanno intese nel senso di una passionalità carnale esclusivamente femminile che gli uomini non avrebbero o avrebbero soffocato, per quanto le donne spesso possano realmente essere più prossime a pensare e a vivere seguendo la passione inscritta nel loro corpo.[48] Piuttosto, le *entrañas* sono quel nucleo interiore e carnale dove la sofferenza è sentita fino in fondo proprio perché, al tempo stesso, in esse palpita la speranza. L'individualità del corpo sofferente e la tendenza viscerale alla liberazione sono tutt'uno. Carne che nell'oscurità soffre e spera, questo sono le *entrañas*. Tale interiorità somatica, vitale, creaturale è nel contempo propriamente *spirituale*. Infatti l'elemento «spirituale», lungi dal rappresentare il semplice antipodo di quanto è materiale e fisico, riguarda ciò che vive e, a livelli diversi di sensibilità e di attenzione,[49] cerca la propria unità nella relazione con l'origine della vita cui partecipa. Per esempio, chi lavora i campi o il legno, la terracotta o i tessuti lo sa: ciò che è davvero vivo non si spezza in mera fisicità, da un lato, e superiore spiritualità, dall'altro. È un dato tipicamente creaturale che la materia di un essere vivente, in una struttura di *coincidenza e trascendenza* che si manifesta pienamente nella persona umana, sia pervasa, in gradi diversi, di una vitalità spirituale. Perché, in certo modo, la materia spera, anela a una trasmutazione, vuole essere accolta nel tempo mediatore di trasformazione e l'umanità è pensabile anche come quel luogo della natura creata in cui la trasfigurazione può avvenire per tutti i viventi.[50]

[47] «Nulla separa maggiormente gli uomini che quello in cui sperano e la speranza più difficile da abbandonare è quella che ancora non ha trovato il suo argomento» (HD, 114, 109).

[48] Sul rapporto tra essere femminile, esperienza delle donne e filosofia in Zambrano mi limito a ricordare: L. Boella, *Cuori pensanti*, Edizioni Tre Lune, Mantova 1998, pp. 65-92; AA.VV., *María Zambrano. In fedeltà alla parola vivente*, op. cit.; C. Revilla, «Complicidades y distancias: lectoras de María Zambrano», *Archipiélago*, n. 59, 2003, pp. 75-80.

[49] «L'attenzione è come il tentacolo primario di cui dispone ogni organismo vivo e che si sviluppa in sommo grado, anzi, in modo specifico, nell'uomo» (SC, 31, 32).

[50] Da una parte la materia oppone resistenza alla luce e alla mediazione del tempo, ma dall'altra il suo giacere sembra silenziosamente anelare al-

Il nucleo viscerale, fisico e spirituale insieme, dell'essere umano è fatto di speranza. Questo si comincia a comprendere se si tiene presente che la speranza stessa, da parte sua, non è mai professione di ottimismo o invenzione, non sorge da una decisione del soggetto. La speranza è risposta, risonanza e corrispondenza a un appello che non solo la attrae, ma la suscita. Viscerale in noi è qualcosa che è sì organico e biologico, ma sempre al modo di un'*in-vocazione*, di un funzionare e palpitare che oscuramente risponde a una vocazione sentita dentro, nell'interiorità del corpo. Corpo vivente invocato invocante. D'altra parte, non basta pensare a un complemento di materia, a una stoffa, a una sostanza, al solo «argomento» di una creatura umana. Siamo sì fatti di speranza, ma non come oggetti in serie composti di un elemento indifferenziato. La speranza è un *cuore* che trova il suo battito nella passione amorevole e che nell'amore puro cerca la sua luce, il sogno di una *coscienza* che aspira a vivere la verità, la risposta di un'*anima* che è l'identità originale e diveniente di ciascuno nel mondo.

Il cuore è a suo modo un altro dei grandi mediatori dell'esistenza umana: «vaso del dolore» (CB, 75, 81) e «centro dell'ascolto in grado eminente» (CB, 76, 82), organo del sentire e metafora fondamentale[51] della disposizione ad amare, «centro che ospita il fluire della vita non per trattenerlo, ma perché scorra in forma di danza» (CB, 64, 69), fonte dell'appello permanente alla coscienza affinché si ponga al servizio dell'unità tra essere e vita. «Si può [...] possedere viscere – scrive Zambrano – e non possedere cuore» (HSA, 65, 49). Avere cuore, invece, significa essere mossi da una vita segreta che a un certo punto, inaspettatamente, si offre appassionandosi ad altri, al bene di altri. Il cuore indica, in metafora e concretamente, il poter avere nella generosità il proprio battito vitale, il poter accogliere la vita di altri nell'intimità del proprio sentire e, così facendo, diventare, come persone, interi, semplici, uniti.[52] Così, da organo apparentemente solo automatico e involontario, il cuore esprime la sua azione più grande e propria, l'amore.[53] Naturalmente questo esito, questo esodo dal proprio semplice funzionare al servizio della vita organica, non accade da sé, in modo meccanico. Da un lato è necessario che il cuore trovi l'accoglienza e l'invisibile carezza di qualcuno.[54] Dall'altro, se il cuore conferisce alla persona la facoltà di amare visceralmente e il suo battito, nell'evento indeducibile dell'appassionamento, deve alimentare la vita della coscienza, solo grazie a quest'ultima può trovare il suo orientamento consapevole, cosicché la passione possieda la qualità di apertura tipica della scelta.

La coscienza, come si è detto nel contesto dell'analisi della dinamica onirica, è mediatrice, opera come un centro che riunisce le istanze interne e i dati esterni al soggetto servendosi dell'attenzione, della riflessione e della parola. L'una capta, raccoglie, vede; l'altra esamina e si interroga su ciò che è stato percepito; l'altra ancora, invece, afferma i significati, conferisce loro presenza, schiude un presente di convivenza in cui il soggetto stesso si rivela, prende posizione, dialoga con ogni alterità incontrata o pensata. Attraverso queste sue forze, la coscienza accoglie, chiarisce, distingue e discerne, permettendo a ognuno di esistere nel mondo con quella forma specifica di partecipazione che è il riconosci-

la trasfigurazione, cosicché «la materia ha risvegliato in tutte le epoche nel cuore umano l'aspirazione a vedere operarsi in essa una trasmutazione» (SC, 32-33, 34; cfr. anche ST, 96, 78-80).

[51] La metafora ha «la funzione di definire una realtà che la ragione non può comprendere ma può captare in altro modo» (HSA, 60, 44). Sul valore della metafora cfr. anche LB, 107, 113. Qui, parlando delle metafore della luce e del cuore, l'autrice parla di metafore fondamentali, che valgono come accesso euristico a realtà altrimenti impenetrabili. A tale concezione del valore cognitivo delle metafore fondamentali è accostabile la nozione di «metafora assoluta» proposta da Hans Blumenberg nel suo *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bouvier, Bonn 1960, trad. it. di M.V. Serra, *Paradigmi per una metaforologia*, il Mulino, Bologna 1969.

[52] «Il cuore unifica sempre» (CB, 70, 75).

[53] «Il cuore è il viscere più nobile perché porta con sé l'immagine di uno spazio, di un *dentro* oscuro, segreto e misterioso che, in alcune occasioni, apre. Tale aprirsi è la sua nobiltà maggiore, l'azione più eroica e inaspettata di un viscere che di primo acchito non sembra essere altro che vibrazione, sentire puramente passivo. Segno di generosità, poiché ciò che in un primo tempo è solo passività – un accusare il colpo – si trasforma in attività. Ed esso è talmente passivo che anche quando agisce non smette di esserlo, è l'offerta di ciò che non possiede altro che integrità» (HSA, 65-66, 49).

[54] «Proprio il cuore risulta essere a volte più povero di chiunque altro, e più di chiunque altro generoso se viene accolto» (CB, 70, 75).

mento. Essa sorge dal trovarsi in una distanza dalla vita universale e dal sacro che è creduto come la sua origine e il suo padrone assoluto. In questa distanza risuonano il suo domandare e il suo incerto costruire risposte (cfr. HD, 36-39, 30-33). Ma la coscienza divenuta critica sa di non poter fare da sola. Senza dubbio è chiamata a orientarsi nel mondo e a illuminare l'oscurità del cuore, che altrimenti soccomberebbe, come in effetti spesso accade, al delirio dei sentimenti che accecano e all'eccesso del dolore a cui essi reagiscono. D'altro canto, anche la coscienza, senza venir meno al suo compito, deve lasciarsi illuminare dalla generosità del cuore, se e quando esso afferma questa luce propria che è poi, come avverte l'etimologia, il suo specifico e vero coraggio. La coscienza in sé, del resto, è una sorta di «strappo dell'anima» (HD, 37, 31) e può svolgere la sua attività solo passando per quella intensificazione e quello speciale ritorno al vedere che è il risveglio. Più che una facoltà fisiologicamente funzionante, la coscienza è l'evento del suo risvegliarsi, il che può accadere non tanto perché qualcosa la richiama all'attenzione, ma perché risale sino al suo ascolto e al suo sguardo una risposta dell'anima.

Cuore e coscienza sarebbero ancora organismi, funzioni, facoltà passive e attive di una forma di vita senza poter esprimere la soggettività unica e radicale di un essere, se non fossero il cuore e la coscienza di un'*anima* e, dunque, di una persona. Ecco una protagonista irrinunciabile del viaggio umano verso la persona, e anche verso una storia liberata dalla tragedia del sacrificio. Nell'intera opera zambraniana il termine «anima» assume il suo significato grazie a una memoria storico-filosofica che, come si è rilevato nel primo capitolo, è grata e ammirata dello sforzo di autocoscienza umana effettuato dal pitagorismo, dalla gnosi, da Platone, dal neoplatonismo e che tuttavia non sfocia in una concezione dualista o gnostica.[55] Anzi, da quanto detto a proposito dell'intreccio dello spirituale, del viscerale e del relazionale, tipico dell'antropologia metafisica dell'autrice, si può arguire che «anima» è il termine che designa non il polo antitetico al corpo, ma il nucleo d'essere inaugurale e intimo, originale e viaggiante, libero e creativo che identifica una persona in quanto unica, il suo volto interiore. L'anima affronta la vita con fiducia quando ha ricevuto la rassicurante tenerezza paterna (cfr. HSA, 144, 120). Condizione non così frequente. Per lo più, infatti, lei vive l'inattualità, l'incompiutezza, la sofferenza di tale identità in divenire, con un grado di esistenza germinale e segreto che è il medesimo con cui Zambrano intende la realtà del sogno. La via del compimento passa per l'umanizzazione e per l'inveramento della tendenza a sperare, giungendo a dare alla luce ciò che in noi vive e invoca visceralmente. Ma solo la soggettività ultima, che è l'anima, può patire e operare quello che è necessario, per quanto attiene al singolo, alla riuscita del viaggio. La ragione analitica della psicologia moderna, delle scienze umane, spesso anche della filosofia contemporanea ignora la realtà dell'anima, considerandola il reperto archeologico di una metafisica superata o di una mistica improponibile. Eppure l'anima è la realtà invisibile senza la quale nessuno sarebbe quello che è, oppure rimarrebbe comunque un essere prigioniero, statico, privato della sua trascendenza (cfr. CB, 32, 36).

L'impiego filosofico di questo termine per indicare l'unicità irriducibile e inoggettivabile della persona – con una certa consonanza con quanto accade nel linguaggio ordinario – mi sembra legittimo, non meno di quanto lo sia il diffuso ricorso alla categoria del Sé, e persino irrinunciabile, soprattutto se si parla di «anima» entro il quadro di un'antropologia non dualista che non è affatto propensa a lasciare in secondo piano la corporeità e l'unità psico-fisica del soggetto umano. Non è un vero e proprio argomento, eppu-

[55] Per avere un'idea della posizione degli interpreti che hanno ravvisato nella prospettiva dell'autrice un ritorno allo gnosticismo e, di conseguenza, una filosofia che segue le avventure dell'anima lasciando da parte la concretezza dell'esistenza attuale dei singoli e l'evoluzione della storia sociale e politica, si veda il volume di J.I. Eguizabal, *La huida de Perséfone*, op. cit., pp. 176-246. Quando è stretta tra la lettura in chiave estetico-esistenzialista e quella in chiave neognostica, l'opera di Zambrano rischia di perdere il suo valore più specifico e prezioso: sulla questione dell'interpretazione globale della sua filosofia rimando a quanto ho a suo tempo osservato nel saggio «Ermeneutica come risveglio. La via maieutica di María Zambrano», *Ermeneutica letteraria*, n. 1, 2005, pp. 19-30.

re non è del tutto irrilevante il fatto che, quando ancora si vuole designare l'unicità profonda, viva e libera del singolo, non disponiamo di altri termini se non appunto dell'*anima* oppure del *sé* – parola che però è di comprensione addirittura più problematica –. Inoltre, un rinnovato riferimento all'anima permette di conservare criticamente le intuizioni antropologiche della tradizione filosofica e teologica occidentale senza precludersi la loro ricchezza euristica.

L'anima non solo trascende; viaggia, patisce e anela. Lei, quando si raccoglie e si orienta trovando la sua via, unifica essere e vita. Sperimenta la rinascita. Per questo «colui che si desta con la sua anima non teme nulla» (CB, 32, 36) e anche quando gli capita di sentire che si è portata altrove, se non si fa prendere dalla paura, impara a capire che l'anima non può che seguire la sua vocazione, che è poi la vocazione della persona. Seguire questa attrazione è il compito di ogni forza essenziale dell'individuo, dal cuore alla coscienza, dal corpo alla libertà; inquinare l'anima con i sentimenti che la accecano, come l'odio, il risentimento e la superbia, è il crimine peggiore contro se stessi o contro quanti ci sono affidati.

Per contro, proprio questi sentimenti possono anche lasciarsi persuadere dall'anima, aiutata dal discernimento della coscienza, a lasciar illuminare il loro impulso altrimenti oscuro o monologico. Infatti la memoria di una felicità vera che l'anima conserva e sente come sua unica destinazione – per quanto si tratti di una memoria ferita, interrotta o addirittura vuota –, questa memoria di un futuro sconosciuto e tutt'al più sperimentato in frammenti, può richiamare anche i sentimenti più accecati entro l'attrazione di quella felicità. Per uscire dal delirio non c'è altra via che quella di ascoltare le forze e le passioni che ci abitano, accostando loro un'esperienza o anche solo un desiderio di gioia vera. Perché tutte le nostre tendenze, anche le più oscure e distruttive, cercano una loro felicità, un compimento, e possono essere sensibili al richiamo di una gioia che non annuncia la loro negazione, ma la loro confluenza in una gioia più grande. Non si tratta forse tanto di un colloquio nel senso di uno scambio verbale tra istanze interiori, quanto appunto di un'attrazione esercitata dalla memoria di una gioia vera sulle tendenze protese a una loro forma di appagamento. Al-

lorché accade una simile confluenza, la persona raggiunge la sua integrità interiore e agisce con anima unificata e unificante, capace di aderire liberamente alla vocazione che la invita al suo originale cammino nella vita.[56]

Nella stessa misura in cui gran parte dello studio antropologico contemporaneo, filosofico o scientifico, non considera l'anima, non si accorge neppure della *vocazione* come via che la verità apre alla persona, prendendo in esame semmai la professione e il ruolo sociale. Il dinamismo fondamentale dell'esistenza di ognuno è implicato sin dall'inizio in questa attrazione magnetica e liberante, spesso scarsamente visibile, eppure indelebile dalla realtà dell'essere personale qualunque conformazione abbia assunto. La vocazione infatti è molto più di una chiamata a fare qualcosa, a portare a termine un progetto. Sia perché riguarda la salita oltre se stessi,[57] la trasfigurazione dell'essere intero e la vita della persona, per cui in un certo senso la meta della vocazione siamo noi, sia perché la vocazione, essendo nel contempo l'appello ricevuto e la risposta data, esprime una relazione metafisica tra essere umano e verità. Indirettamente questo si nota dal fatto che l'essere convocati da una verità viva comporta il duplice movimento dell'interiorizzazione e della più integra manifestazione di sé nella donazione e nella dedizione, agendo nella società e nella storia,[58] mentre una verità in-

[56] Su questo punto c'è una forte vicinanza con la consapevolezza antropologica mostrata da Martin Buber quando insiste sull'esigenza di unificare l'essere personale non cercando di distruggere tutto ciò che in noi opera come «istinto cattivo», ma convertendone l'energia verso l'«istinto buono»: «unire i due istinti significa munire la potenza senza meta della passione dell'unico orientamento che la rende capace di un grande amore e di un grande servizio. Così, e non diversamente, l'uomo può diventare completo» (M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, in Id., *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Schneider, München-Heidelberg 1962, vol. I, trad. it. di A. Guadagnin, *Immagini del bene e del male*, Edizioni di Comunità, Milano 1981, p. 44). Dello stesso autore, a riguardo, si veda anche «Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre», in Id., *Werke*, op. cit., vol. III: *Schriften zum Chassidismus*, trad. it. di G. Bonola, *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (Biella) 1990.

[57] Cfr. M. Zambrano, *La vocación de maestro*, op. cit., p. 125. Qui il rimando è alla mistica *Salita al Monte Carmelo* di san Juan de la Cruz.

[58] «Niente lega di più un individuo alla società: non la posizione sociale ereditata, né le cariche del potere, né le apparenze sfolgoranti sulla sce-

ventata o astratta sarebbe incapace di produrre simili frutti.

Un altro segno della natura della vocazione in quanto relazione con l'Altro sconosciuto o con la verità vivente sta nel fatto che essa si rivela nitidamente, pur nella sua provenienza invisibile, non appena si abbandona qualsiasi violenza (cfr. CB, 125, 131) e si fuoriesce dall'universo sempre più o meno persecutorio del delirio. È allora che ci si sente accolti in una luce che a sua volta non ha più nulla di violento (cfr. CB, 39, 43) e non ha alcun bisogno dell'esercizio della distruttività e della stupidità che esso implica. Una verità eretta da menti umane o comunque fittizia esigerebbe al contrario la violenza come sua necessaria *ratio*, il che è dimostrato da tutta la storia sacrificale dei popoli e dell'umanità sino ai nostri giorni.

Verso la vita vera

Per cogliere natura e implicazioni della relazione di vocazione bisogna entrare nella concezione della verità maturata e testimoniata dalla filosofa spagnola sino a configurare la fisionomia di una *maieutica*.[59] Ma per farlo bisogna comprendere la sua visione dell'amore. Prima di valutarne gli aspetti metodologici, cosa che sarà fatta nel prossimo capitolo, vorrei richiamare i contorni dell'idea di *verità amore* che Zambrano offre come risultante dell'intero cammino della sua vocazione e della ricerca filosofica condotta, dell'esilio e della speranza della sua vita. Con tale espressione intendo designare il nucleo essenziale di ciò che per lei è l'origine della vita, la reale identità divina e la destinazione dell'errare umano, il senso, il fondamento e il futuro di tutto, la fonte della vocazione di ognuno. L'unità di tutti questi lati della stessa realtà creatrice e ultima deve poter essere designata sia come verità che come amore.[60] Amore vero, verità amante.

La difficoltà che subito sorge, tuttavia, risiede nel fatto che, non appena si propone di riconoscere nell'amore una realtà originaria che fonda e alimenta il senso della vita, massima diviene non tanto la giusta richiesta di saggiare e verificare di *quale* amore si tratti – compito costantemente assunto dalla stessa filosofa spagnola –, quanto la mera incredulità. «L'amore – scrive l'autrice – continua a essere giudicato da una coscienza in cui non c'è posto per lui, dinanzi a una ragione che se lo è negato. In questo modo rimane come sepolto vivo, vivo ma inefficace, senza forza creatrice» (HD, 244, 238). Eppure esso «è la rivelazione della vita umana» (HD, 253, 247).

È chiaro che una concezione così orientata attua un esodo dalla definizione puramente logica del vero in termini di non contraddizione e coerenza, da quella logico-percettiva della corrispondenza tra giudizio e fenomeno, come pure dalla riduzione della realtà dell'amore a sentimento irrazionale e privato. Zambrano va oltre il recupero del valore metafisico ed epistemologico di tale realtà, che peraltro condivide profondamente e che ritiene operato esemplarmente dalla fenomenologia personalista di Max Scheler[61] forse più ancora che dalla filosofia dello stesso Ortega. Il passo ulteriore che lei compie, una volta pervenuti all'orizzonte entro cui amore e verità si rivelano coessenziali, sta nell'aver riconosciuto e approfondito la natura generatrice e maieutica della relazione di vocazione, mostrandone il dinamismo asimmetrico ma reciproco, come accade nella danza di due amanti. Il cammi-

na creano questo vincolo tra l'individuo e la società in modo permanente come quando l'uomo compie la sua vocazione» (M. Zambrano, *La vocación de maestro*, op. cit., pp. 129-130).

[59] Enrique de Rivas, nel breve ricordo «María Zambrano o la mayéutica de la aurora», *Archipiélago*, n. 59, 2003, pp. 105-109, ha parlato della «personalissima maieutica» (p. 108) che l'autrice eserciterà sui suoi futuri discepoli. Elena Laurenzi, da parte sua, ha rilevato il valore maieutico della memoria per Zambrano, come già per Agostino: cfr. «La cuesta de la memoria», in C. Revilla (ed.), *Claves de la razón poética*, op. cit., p. 87.

[60] Questa unità di verità e amore ricorre in particolare nella filosofia di coloro che, come Gandhi o come Aldo Capitini, hanno seguito la via della nonviolenza non anzitutto quale mera tecnica, tattica, strategia o codice morale, bensì in quanto inveramento metafisico dell'esistenza. Per un approfondimento in proposito rinvio al mio libro *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, Cittadella editrice, Assisi 2005.

[61] Per avere un'idea della novità complessivamente rappresentata per la fenomenologia dall'opera di Scheler si veda il classico e prezioso studio di G. Ferretti, *Max Scheler*, vol. I: *Fenomenologia e antropologia personalista*; vol. II: *Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

no di umanizzazione che tenta la trasfigurazione dei singoli in persone compiute e della storia collettiva in storia etica è già sempre coimplicato con la vicenda di una verità nascente. Perciò occorre risalire, senza abbandonarli, dai *concetti* di verità, di amore o di Dio, all'originarietà di una *concezione* (cfr. CB, 21, 24). Il filo conduttore centrale di questa visione è riassumibile nell'idea per cui, da una parte, l'essere umano è chiamato a nascere fino in fondo dalla verità e questa, d'altra parte, può farsi presente e operante, nella nostra condizione, solo divenendo a sua volta creatura, nell'essere data alla luce, sia pure in frammento, attraverso il cammino del nascere della persona. Questa singolare reciprocità di nascenti che si aiutano risponde alla logica più profonda dell'amore che, se è libero dal delirio, vuole condivisione estrema senza mai fusione o usurpazione dell'identità dell'altro, trasformazione e rinascita di ognuno sino alla sua verità, creazione liberamente reciproca, affidamento, in tutto ciò, dell'uno all'altro.

Le indicazioni più eloquenti, in questo senso, compaiono soprattutto nei saggi di *Hacia un saber sobre el alma*, si ritrovano in *El hombre y lo divino* e ritornano poi, con una luminosità insieme più sottile e più ampia, in *Claros del bosque*. Per avere il quadro più nitido possibile è opportuno, a mio avviso, muovere proprio da quest'ultima opera, lì dove si parla dell'origine della vita e di ogni essere usando l'espressione di *preesistenza dell'amore*. È qui infatti che viene delineato l'essenziale di questa che ho chiamato la logica più profonda e più sensata delle nostre logiche. In fondo, il rigore di un metodo filosofico con una sua aspirazione all'universalità esige che chiunque, in linea di principio, possa fare lo stesso percorso del filosofo o della filosofa per vedere da esso le sue ragioni e verificare se realmente si giunge alla stessa prospettiva. Zambrano ci invita a seguirla sino allo spazio di incontro che lei evoca nella metafora dei «chiari del bosco»,[62] l'apertura di un luogo che si dà oltre qualsiasi nostro progetto di itinerario, luogo nel quale lasciamo che sia una luce di verità a raggiungerci, «chiarezza vivente» (CB, 12, 12) e non costruita dai criteri logici e metodologici del sapere. Ciò accade forse allorché smettiamo di cercare e sospendiamo le domande più urgenti non per una rinuncia, ma in un silenzio ospitale e contemplativo, trovandoci altrove da dove solitamente camminiamo, in quel luogo che può accoglierci solo quando lasciamo alla mente «il tempo di concepire silenziosamente» (CB, 12, 12) senza asfissiarla di domande e di risposte.

I chiari del bosco sono una metafora, giacché questa espressione non indica un posto determinato, un tipo di ambiente naturale; allude alla qualità di un'esperienza,[63] quella del cosciente essere superati dalla verità, il che ci dona il riconoscimento di alcuni suoi tratti essenziali. È bene che l'invito dell'autrice ci raggiunga ora, dopo aver considerato l'errare nell'esilio e nel delirio, dopo aver tentato una via diversa che, seguendo quanto a entrambi resta irriducibile, è passata per la decifrazione del sogno e del tempo amico, per la coscienza della speranza come memoria della promessa ricevuta con la nascita, per la rinnovata attenzione all'anima, nostro volto interiore, e alla sua vocazione. Si tratta di un invito a pensare nella sosta, lasciandoci sopravanzare e ospitare dall'eventuale chiarezza di quella verità della vita cui possiamo consentire non appena la vediamo stagliarsi oltre le verità della logica.

Ma si può accogliere un simile invito? Impossibile rifare il cammino di María, di questa bambina che aspirava a diventare un cavaliere e non poté perché donna, e che poi, spinta alla filosofia dalla negazione patita e dalla fame di senso, più volte fu sul punto di rinunciare a essa, arrivando invece a trasfigurarla come un sapere dell'anima. È stato, come si è detto, il cammino di una donna i cui occhi vedevano nel sonno non una morte, ma il sogno e la preparazione a nascere. Il cammino di lei che pensava avendo nel cuore la speranza di trovare la via non di una verità schiacciante, con cui farsi valere sino a vincere su chiunque, ma della fine del sacrificio nella condizione umana. Di lei che intese l'esisten-

[62] Per il confronto tra l'immagine dei *claros del bosque* in Zambrano e la figura della *Lichtung* in Heidegger cfr. M. Cacciari, «Para una investigación sobre la relación Zambrano-Heidegger», *Archipiélago*, n. 59, 2003, pp. 47-53.

[63] Sul concetto di esperienza nel pensiero dell'autrice rimando alle acute osservazioni di Jorge Larrosa nel saggio «Sobre el camino recibido, o la delicata conjunción entre método, vida y experiencia», in C. Revilla (ed.), *Claves de la razón poética*, op. cit., pp. 131-138.

za senza più sacrificio come perfetta filialità, sentendo nel dono di esistere come figlia un compito che inondava di luce i suoi affetti e li apriva con delicatezza all'universalità umana, perché in ogni caso si trattava di un compito affidato a tutti. Per questo invitò chi la ascoltava a esistere all'altezza del dono, della promessa, del sogno, mostrando che l'invito evangelico a tornare o a diventare come bambini (Mt 18, 3) chiedeva in realtà di tornare finalmente a essere figlie e figli.[64]

È impossibile tradurre le sue scoperte nel senso di trasporle in un quadro di universale condivisibilità e, ancora meno, di stringenza logica ineccepibile. Se affrontassimo la sua filosofia con la riserva mentale imposta dalle identità predefinite – i credenti da un lato, i laici dall'altro, gli uni a usare il concetto di Dio come soluzione di tutto, gli altri a negare qualunque senso non sia un fatto accertabile –, essa apparirebbe sconcertante ai primi, incomprensibile o futile ai secondi. Evitando di liquidarlo senza neppure comprenderlo, così come di aderirvi senza più alcuna distanza di critica e di dialogo, il pensiero zambraniano deve essere preso sul serio nella sua preziosa intraducibilità. Voglio dire che, se il tradurre fosse riguardato quasi fosse il potere di *risolvere* un'esperienza, un testo o una lingua in un'altra, allora proprio l'intraducibilità sarebbe l'effettiva garanzia che tutela lo spazio dell'incontro e del dialogo tra gli unici: tutti intraducibili e, proprio per questo, dialoganti. In tale prospettiva l'invito a verificare se si dà, per ognuno, l'esperienza del trovarsi in un luogo dell'anima come quello dei chiari del bosco chiede di ascoltare la testimonianza filosofica di María Zambrano per comprendere se anche per noi è attendibile, teoreticamente ed esistenzialmente, l'orizzonte di una verità che si rivela in una logica più profonda delle logiche e delle metodologie cui siamo abituati. Nel caso di una risposta affermativa, l'invito chiede di appurare se una verità così abbia a che fare con l'amore, a sua volta diverso dalle abitudini d'amore insieme ovvie e ambigue che subito evoca questa screditata parola.

In proposito desidero anzitutto evidenziare che il contesto ermeneutico di un invito del genere mi sembra plausibile in quanto fa comunque riferimento a dati antropologici comunemente osservabili e sperimentabili, che ormai si possono ricordare in un breve elenco: l'incompiutezza del nostro essere e l'ineludibilità della relazione umana con il mistero dell'origine della vita; l'esposizione alla sofferenza e la radicalità della speranza; l'esigenza di una verità che ci illumini e che non sia oscurata dalla violenza; la nostra capacità di giungere a vedere qualcosa di vero e quella, rovesciata, di delirare; la tendenza a rispecchiare l'identità umana in un'alterità assoluta, sacra o divina; l'urgenza di una liberazione dell'esistenza personale e della storia collettiva dal tragico. Zambrano coglie con acutezza questi dati strutturali della condizione umana ponendoli in una prospettiva metafisica che è certo suscettibile di critiche e riserve e che però non è affatto disattenta o miope verso i fenomeni umani essenziali. In tutta la sua ricerca e nell'onestà della sua coscienza filosofica, a lei la realtà radicale, credibile e pensabile della verità si rivela come amore preesistente e divino. Non ne trae una teologia, non procede a un'esaltazione cristiana di Gesù come sua incarnazione suprema da adorare. Non identifica la *verità amore* con un'immagine o con una parola di Dio, al modo di quello che Bonhoeffer avrebbe chiamato «positivismo della rivelazione».[65] Piuttosto Zambrano narra i suoi atti e i suoi poteri, gli effetti di liberazione e di inveramento che possiamo riscontrare nell'esistenza anche quando non ne sappiamo individuare l'origine. Anche in questo caso, come nell'indagine sul sogno, siamo alle prese con una particolare fenomenologia, quella che coglie l'essenza viva e personale dell'amore nella figura dei suoi atti e nel disegno dei suoi movimenti fondamentali.

Il tratto inaugurale del mostrarsi dell'amore preesistente sta, si potrebbe dire, nella sua non-indifferenza, nel rivelarsi orientato, dedicato, mai neutro: questo amore «ci concerne, [...] guarda verso di noi» (CB, 21, 23). Una simile intenzionalità viene riconosciuta nei risvegli della vita umana, e allora, pur nella dolorosa distanza da questo amore, lo si avverte co-

[64] «Dunque si tratta, come qualcuno ci disse, di ritornare bambini; ma bisogna interpretarlo come un ritorno all'essere creatura» (NM, 55, 66).

[65] Com'è noto Dietrich Bonhoeffer parla di *Offenbarungspositivismus* nella sua critica alla teologia di Karl Barth: cfr. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, trad. it. cit., pp. 349, 355 e 401-403.

me il fondo ultimo dell'esistere, il suo elemento generatore. Esso permette che si dia per noi una realtà, almeno quel tanto di realtà che non è immediatamente la negazione di chi nasce.[66] Un altro tratto tipico dell'annunciarsi della verità – cosa che mai potrebbe fare una verità puramente informativa oppure oggettiva e neutra, impassibile e immobile – è quello del promettersi e del promettere una vita vera. È questo il nucleo di realtà della promessa, ciò a cui ci chiama. E la sorgente di questa vocazione può essere solo l'abisso dell'amore divino, il mistero più grande e anche il più prossimo a noi. Scrive l'autrice in *El hombre y lo divino*:

> È il futuro inimmaginabile, l'irraggiungibile futuro di quella promessa di vita vera che l'amore insinua in chi lo sente. Il futuro che ispira, che consola del presente facendo perdere la fiducia in esso; che raccoglierà tutti i sogni e le speranze, da cui scaturisce la creazione, il non previsto. È la libertà senza alcuna arbitrarietà. Ciò che attrae il divenire della storia, che corre alla sua ricerca. Quello che non conosciamo e che ci invita a conoscere. Quel fuoco senza fine che soffia nel segreto di ogni vita. Ciò che unifica il volo che trascende vita e morte, semplici momenti di un amore che rinasce sempre da se stesso. Quanto dell'abisso del divino è più nascosto; l'inaccessibile che discende in ogni istante (HD, 258, 252).

Una divinità inaccessibile e senza amore resterebbe presso di sé. L'inaccessibile amante chiede discretamente ospitalità all'amato, rifuggendo da qualsiasi superiorità. Per questa ragione non c'è creazione che non si completi in una nascita e il sogno divino vive soltanto attraverso il sogno, il dono, la promessa, la fecondità di cui gli esseri umani si rendono soggetti. Non solo la creazione, ma il Creatore – amore preesistente, verità compagna – passa per la nascita nella finitezza. La tradizione cristiana, che narra e svolge la creazione attraverso l'incarnazione, sino alla croce e alla resurrezione, può anche essere ritenuta un semplice, per quanto mera-

[66] «Allorché la realtà aggredisce colui che si sveglia, la verità lo assiste con la sua semplice presenza. E se così non fosse, senza questa presenza originaria della verità, la realtà non potrebbe essere sopportata o non si presenterebbe all'uomo col suo carattere di realtà» (CB, 26, 29).

viglioso, documento culturale dell'antichità. Ma non è forse universalmente, laicamente riscontrabile, al di là del cristianesimo, che non c'è verità rilevante, vincolante e propulsiva per ognuno di noi che non sia stata partorita dall'interno del nostro essere e del cammino di ricerca che abbiamo fatto, con il pensiero e con la vita? La stessa parola «verità» suona densa, pregnante, completamente reale ogni volta che, lungi dal prefigurare una labile entità ultima e sfuggente, è la verità di cui arriviamo a rispondere con la nostra vita (cfr. DD, 142, 145). Possiamo in effetti risponderne se, nel percorso della ricerca di senso, abbiamo evitato di lasciare le domande fondamentali – quelle su chi siamo, sul come vivere e su quali siano l'origine, il significato vero e la destinazione dell'esistenza – entro la sfera della pura astrazione, poiché invece le abbiamo letteralmente assunte in ciò che siamo, le abbiamo portate nel cuore e nelle viscere del nostro essere, scoprendo che esse appartenevano già da sempre all'anima. Portare in noi le domande del senso, come si porta in grembo un nascituro, consente forse, un giorno, se non saremo sopraffatti dall'impazienza, di dare alla luce non tanto qualche risposta arbitraria, quanto quei frammenti di verità che sono sufficienti a illuminare a loro volta la nostra umanità ed eventualmente il cammino ulteriore da fare.

> La vita ha bisogno del pensiero, ma ne ha bisogno perché non può preservare lo stato in cui spontaneamente si produce. Non basta infatti nascere una volta e muoversi in un mondo di strumenti utili. La vita umana chiede sempre di essere trasformata, di modificarsi continuamente a contatto con certe verità che non si possono offrire senza persuasione, dato che la loro essenza non sta nell'essere conosciute, bensì nell'essere accettate. Quando la vita umana non accetta dentro di sé un certo grado di verità operante e trasformatrice rimane sola e ribelle, e qualsiasi conoscenza che acquisisce non le basterà (HSA, 76-77, 58).

L'accettazione della verità, che coincide con la sua effettiva scoperta, deve essere fatta da ogni nucleo della soggettività umana: dal cuore, dal corpo, dalla coscienza, dall'anima. Ciò può maturare però non semplicemente per lo sforzo del soggetto, per il suo imporsi un ideale di sé, ma per l'af-

fidarsi lucido e fedele alla forza generatrice dell'amore. Man mano che si inoltra nella vita sorretta da questa fiducia, la persona prende forma interamente e, dalla passività feconda di chi portava in grembo un seme di verità, giunge all'azione maieutica e storica, quella che offre spiragli di luce alla storia di tutti e promuove la gestazione di una società umanizzata. L'esodo dalla storia sacrificale potrà prodursi soltanto grazie a queste correnti di nascita reciproca e sarà storia di persone, di volti, di esseri che hanno imparato a esistere senza distruggere. Per questo ferire, offendere, eliminare anche un solo essere umano è qualcosa che lacera il tessuto della nascente, possibile e sognata realtà liberata, minacciando la vita e la dignità di tutti: «la condizione umana è tale per cui basta umiliare, rinnegare o far soffrire un uomo – se stessi o qualcun altro – perché ogni uomo ne soffra. In ogni uomo ci sono tutti gli uomini» (PD, 76, 86). Grazie alla svolta di metà Novecento, con la Carta delle Nazioni Unite e in molte nuove Costituzioni democratiche, si è delineato pubblicamente e giuridicamente su scala internazionale quel codice della dignità che proclama e giustifica i diritti e i doveri umani; ebbene, la visione metafisica e antropologica della filosofa spagnola approfondisce a suo modo il dinamismo ontologico, umano e sociale che quel codice ricapitola, conferendo respiro e concretezza esistenziale all'ordine dei suoi significati normativi. La chiave della liberazione e della guarigione dal delirio sacrificale, che tuttora moltiplica le sue vittime, non va cercata nell'individualismo o nel collettivismo, bensì in una coscienza umana aperta, deliberatamente pluralista, la quale, pur radicata nelle diverse culture, sappia riconoscere la relazione generativo-maieutica tra la vita e la verità e tra questa e gli esseri umani.

La verità si dimostra estranea alle astuzie della razionalità sacrificale. La sua azione non spezza né distrugge, non umilia e non recide ciò che è vivo, non riporta l'amore al calcolo dei meriti e delle colpe. La misericordia è il suo illuminismo. La verità, se accolta, unifica l'essere unico di ciascuno e la sua partecipazione alla vita universale (cfr. CB, 156, 164). Anziché disprezzare i bisogni creaturali e umani, risponde a essi senza peraltro rinserrare l'arco della nostra esistenza entro la dialettica di domanda e risposta tipica del bisogno. La verità nascente opera per confermare la trascendenza della persona, il suo essere libertà che anela sì alla piena individuazione della persona, ma anche a una comunione che non sia più pervasa dalla violenza e dalla paura. Quando la persona riconosce e accoglie in sé con fiducia questa verità, nonostante le ferite, i lutti, gli errori che possono aver segnato un'esistenza, può darsi l'evento dell'incontro pieno di destino e libertà, quello che segna il compiersi della vita vera. L'immagine di tale nuova condizione si delinea come il movimento di un'orbita:

> l'orbita è rappresentazione e simbolo dell'ordine perfetto. Vivere descrivendo un'orbita è un'immagine ambivalente: infernale per il movimento senza fine che possiede, per la mancanza di luogo che presuppone. [...] Ma se si descrive l'orbita creandola, danzando in circolo, perché questo atto sarà sempre una danza malgrado sembri solo un camminare, allora quella sarà l'immagine di una vita allo stato puro, della vita beata, obbediente e libera ad un tempo (SC, 51, 59).

Dopo aver seguito l'errare nel delirio e nell'esilio, dopo aver cercato di riportare alla luce i passi e il metodo della maturazione della persona sino alla vita vera, l'autrice è molto discreta e sobria nel descrivere le caratteristiche dirette di questo compimento. È evidente infatti che la sua fisionomia è unica per ognuno e la sua concezione, nel senso generativo del termine, non può essere fissata in qualche concetto. Zambrano indica nondimeno ciò che accomuna le esperienze del compimento, anche perché lì dove un essere umano vi giunge, è l'umanità di tutti a trovare una sua manifestazione essenziale. Inoltre, l'idea e la speranza di una storia etica, che riguardano i popoli e il genere umano, devono poter essere riconoscibili almeno per alcuni tratti salienti. Ebbene, il nocciolo dell'umanizzazione riuscita consiste nel giungere a esistere come figlie o figli, cioè come persone che, oltre l'annichilimento e l'asservimento a un idolo, come oltre ogni delirio di potenza, esprimono una loro perfezione umana nell'esistere poeticamente. Poetico è non essere più distruttivi, non cedere alla violenza subita e soprattutto agita, non restare prigionieri dell'invidia che ci spinge a inse-

guire identità false e comunque umilianti per noi e nocive per gli altri. Solo l'adesione all'amore vero, alla verità amante e nascente in noi, guarisce dall'invidia e ci permette di vedere che, insieme a ogni altro, siamo una sola vita, dove ciascuno rimane unico, prezioso e degno. Nascere davvero vuol dire giungere a vedere realmente, esistere a occhi aperti: «la differenza tra l'invidia e l'amore sembra trovarsi nella visione: l'amore vede l'altro come uno; l'invidia vede ciò che potrebbe essere uno come l'altro» (HD, 265, 259).

Non si colga questa indicazione nel tono sbagliato. Qui non c'è alcuna illusoria evasione da ciò che di fatto siamo verso una presunta realtà risolta. L'autrice non sta disegnando il ritratto dell'uomo ideale. Sa molto bene che per tutti rimane l'esposizione alla sofferenza, all'incomprensione, ai conflitti distruttivi. Il «beato» cammina al confine della sempre possibile disperazione e del fallimento (cfr. LB, 63, 65). Il compimento umano non è un'immunità al negativo e non ci risparmia l'esperienza della morte. Solo chi, insieme ad altri, impara a far fronte al tragico e a non fuggire dinanzi ai pesi che esso impone di portare può sperimentare la via del compimento. L'ostacolo più grande, intanto, rimane quello costituito dai grandi meccanismi semiautomatici della storia sacrificale: i processi di esclusione, di massificazione, di alienazione collettiva, di riproduzione del contagio della violenza e dell'idolatria della potenza, le devastazioni del delirio religioso o secolarizzato pronto alla guerra. Prosegue effettivamente la via del compimento chi si rende disponibile ad affrontare questa negatività, chi, impegnato a nascere del tutto, non tralascia, proprio per questo, di aiutare a nascere, di portare la forza della sua anima – dunque del cuore, della coscienza e dell'azione – al servizio della gestazione di una storia umanizzata. Esistere come figlie e figli, per Zambrano, non significa obbligatoriamente coltivare la religione del Padre; significa essere e agire come sorelle e fratelli di chiunque altro, riconosciuto in un vincolo amorevole indissolubile (cfr. HD, 296, 290).

È in questa imprescindibile apertura storica, politica, sociale che si manifesta la piena trascendenza dell'amore, quella che promette la vita vera e misteriosamente fa fronte alla morte. Anzitutto liberando i cuori dal terrore e dall'angoscia

della mortalità: «l'amore senz'ombra non trema più. E il resistere al terrore che si sprigiona dalla morte rimane la funzione suprema dell'amore» (CB 148, 154). Non c'è saggezza fondata sull'autopersuasione, né etica, che da sola permetta questa liberazione. Solo l'amore preesistente, sentito come promessa che prefigura la liberazione dalla morte, negando a essa di essere la misura, la destinazione e la verità della vita, può arrivare a tanto. E solo un cuore liberato dalla paura della morte può sostenere l'esistere poetico, nonviolento, generoso, lucido. Oltre alla liberazione dalla paura, la verità amore accompagna chi confida in lei sino all'esperienza concreta del superamento di quelle morti interpersonali, psicologiche, giuridiche, economiche, sociali e politiche che ci infliggiamo gli uni gli altri quando siamo preda del terrore.

Si può non credere ad alcuna resurrezione e nel contempo sperimentarla nella dedizione al bene e al futuro degli altri. Dedizione non sacrificale, perché nel bene di altri che impariamo ad amare troviamo senso e risposta, finalmente, alla viscerale domanda di felicità che siamo con tutto il nostro essere. Nel voler bene di chi assume il proprio nascere prendendosi cura del nascere dell'altro si incontra l'infinito e la verità appare agli antipodi della morte, cosicché questa si presenta ora come la soglia di un mistero, non più come il regno del nulla. Nessuno sa che cosa ci attenda oltre quella soglia, ma il sapere dell'anima, ospite passiva e attiva dell'umile verità nascente, permette di vivere sensatamente, di continuare a cercare. E, intanto, di vedere noi stessi, gli altri, la vita e i valori che in essa respirano e la spingono oltre la sua situazione immediata e insufficiente. Vedere veramente con integrità, nell'unanimità appassionata del cuore, della coscienza e dell'anima vuol dire trovarsi già altrove, poter agire naturalmente secondo quello che si vede, senza ricorso allo sforzo, al sacrificio, a un senso del dovere che sia la negazione delle aspirazioni più proprie della persona. La visione liberata è il segreto dell'azione sincera e feconda, la condizione di chi finalmente è giunto alla nascita radicale.

Capitolo terzo
La verità nascente

L'amore è ansia dell'altro e può essere divoratore. Però quando diventa cammino, metodo, / può aprirsi la via che unisce, la forza, / l'attrazione dell'unità del centro, / diffusa, unificatrice, unificante.[1]

María Zambrano

Oltre il Novecento

È noto che nell'ordinaria esperienza del vivere la confusione è frequente. Accade spesso di perdere di vista la strada che davvero vorremmo seguire o di non sapere neppure che cosa vogliamo. I due percorsi lungo i quali ci si è inoltrati sinora – l'errare nell'esilio e nel delirio e la via del compimento – di fatto non si possono riconoscere facilmente nella loro differenza, né si dispongono in maniera che si passi naturalmente dall'uno all'altro. Essi anzi si intersecano, possono sovrapporsi e lasciarci disorientati. O più drasticamente, esilio e delirio risultano così preponderanti da ingenerare in molti la convinzione che non esista per noi alcuna approssimazione a una vita vera e compiuta. Da parte sua, la conoscenza onestamente filosofica non si rassegna a rispecchiare l'opacità e la confusione in una perplessità fine a se stessa; del resto, nemmeno risolve le questioni prospettandone un finale. Essa deve sostenere la tensione delle vie tra loro contraddittorie tentando ogni volta di trovare l'orientamento rispetto al senso – ovvero al significato e alla direzione – dell'esistenza, della vita, del mondo, della verità.[2]

[1] NM, 63, 73.

[2] In questo senso Cécile Hue ha parlato dell'«odissea della contempla-

Grazie alla lucida compassione con cui ha interpretato l'esilio e il delirio, grazie alla memoria critica del compimento promesso, María Zambrano ha lasciato in merito acquisizioni essenziali che, se convergono verso il nucleo vivo dell'eredità del Novecento, ci permettono ora di andare avanti con una forza euristica ed ermeneutica inedita, che giustifica il fascino esercitato dal pensiero della filosofa spagnola. Non parlo di una tecnica logico-argomentativa e di un andamento sistematico, che restano fuori dalla sua intenzionalità e dalla sua sensibilità, il che espone senza dubbio questa pensatrice alle critiche di quanti intendono la filosofia solo come costruzione logica e deduzione di prove. Parlo piuttosto, come ho detto, di un valore euristico, per la capacità di aprire vie impensate, ed ermeneutico, per l'attendibilità nell'interpretarle illuminando passo dopo passo il senso di quanto viene mostrato.[3] Cosicché, alla fine, in uno sguardo retrospettivo, si può constatare come in Zambrano sussista un rigore realmente filosofico, fondato sulla fedeltà ai reali movimenti della vita e della libertà. Questo rigore, che la costruzione puramente logica e l'esposizione sistematica non bastano a garantire, riesce a condurre altrove chi era smarrito,[4] ad accompagnarlo verso una conoscenza lucida di sé e della vita.

In questo capitolo desidero in primo luogo evidenziare i tratti più preziosi della sua riflessione, provando contestualmente a chiarire quale sia l'idea di filosofia e di metodo che lei riteneva più appropriata all'esperienza della verità nascente e al cammino dell'umanizzazione. In secondo luogo, vorrei mostrare come la riflessione zambraniana possa essere ripresa e sviluppata oggi, proprio su questo piano, nella prospettiva di una ridefinizione della filosofia stessa come *maieutica*, in un'accezione che integra e supera il canone della maieutica socratica.

Inizio da una rapida focalizzazione delle svolte che hanno reso peculiare e più attenta alla comune esistenza umana la filosofia del Novecento, almeno in molte delle sue principali correnti. È in questo panorama complessivo, infatti, che va colto il valore originale del contributo dell'autrice, giacché in tale connessione si percepisce quanto lei abbia saputo maturare personalmente e interpretare tali svolte. Mi riferisco, intanto, a una vera e propria dilatazione vitale delle categorie della metafisica, in modo che il discorso un tempo costruito sull'autosufficienza dei nessi logici diviene adesso molto più attento al carattere di evento della verità, quindi alla storicità, alla temporalità, alla relazionalità, alla linguisticità della sua identità. Correlativamente, gran parte del pensiero novecentesco si è alimentata di un nuovo ascolto dell'esistenza umana, la quale non è più considerata quale mera fattualità empirica, l'esempio contingente e poco rilevante di una universalità concettuale, giacché essa dà prova di possedere la dignità teoretica di uno spazio inaggirabile per chi voglia scandagliare le questioni teoretiche più alte e apparentemente più astratte.

Per tentare di capire qualcosa della verità, dell'essere, dell'origine, non ho un altro luogo o un'altra fonte di conoscenza che sia al di fuori dell'esistenza con i suoi elementi tipici, dalla nascita alla relazione, dal bisogno al desiderio, dalle passioni alla ragione, dalla morte all'amore. Proprio questo mutato atteggiamento epistemologico conferisce alla filosofia il senso del differire e della pluralità irriducibile della realtà, sino a intuire che persino la verità deve vivere in una correlazione che ospita tutte le presenze del reale – essa stessa, i soggetti, il mondo – senza sfociare in una sola identità suprema. Da ultimo ricordo il fiorire, nel Novecento, di teorie critiche della società, della storia e della sua occidentalizzazione che, oltre il riferimento tradizionale a Marx, a Nietzsche e a Freud, hanno insistito sull'idea e sulla perseguibilità di una convivenza libera dal dominio, dalla menzogna e dalla violenza.

Dopo aver conosciuto la riflessione di María Zambrano, ci si rende conto di come lei abbia vissuto filosoficamente e approfondito tutte queste svolte, offrendo, più che que-

zione» (C. Hue, «Geste et contemplation: la peinture selon María Zambrano», *Critique*, n. 704-705, 2006, p. 163).

[3] Sul valore ermeneutico della filosofia zambraniana rinvio all'attenta analisi di A. Bundgård, op. cit., pp.181-382.

[4] Ha scritto Cioran: «in María Zambrano tutto sfocia in altro, tutto comporta un *altrove*, tutto» (E. Cioran, *Exercices d'admiration*, Gallimard, Paris 1986, trad. it. di M.A. Rigoni e L. Zilli, *Esercizi di ammirazione*, Adelphi, Milano 1995, p. 177). Il che però non vuol dire, secondo me, che lei «ha oltrepassato la filosofia» (ibidem); semmai ha oltrepassato un modello logico-deduttivo o positivista di filosofia.

sto o quel passaggio innovativo, un orizzonte per la ricerca ulteriore. Sul versante della coscienza critica del delirio che muove strati e tendenze prevalenti della cultura occidentale, la sua diagnosi ha il merito, a mio avviso, di aver portato sulle vicende umane la luce tipica di una ragione che non ha più complicità con la violenza. Ciò permette una visibilità conseguita assai raramente nella storia della filosofia dell'Occidente e ci pone in condizione di conoscere e smascherare i processi del nostro errare, sia nella distinzione tra biografie individuali ed evoluzione storica collettiva, sia nella loro necessaria interazione. La filosofia zambraniana dimostra che, al di là dell'ateismo come pensiero già concluso e al di là del pensiero religioso-sacrale, esiste inaspettatamente un territorio esplorabile e ricco di frutti preziosi per chiunque sappia trascendere le immagini più convenzionali della verità, di Dio e della nostra umanità. L'autrice non solo ha anticipato la critica della logica sacrificale, ma l'ha approfondita metafisicamente riuscendo ad analizzare le ragioni del delirio, dell'angoscia, del terrore e dell'invidia.

Se poi si prende in esame il versante euristico positivo della sua riflessione, si può notare anzitutto che la riconsiderazione ontologica e fenomenologica del sogno possiede una capacità esplicativa superiore allo schema cognitivo abituale che contrappone all'irrealtà dei sogni la percezione oggettiva delle cose. L'autrice naturalmente non confonde i due piani, ma ne indica uno ulteriore, più ampio e radicale, che ricomprende in una luce nuova le molteplici dimensioni della realtà: quella immediatamente esperibile, quella del legame con l'origine, quella del divenire del nostro essere, quella del possibile compimento. La pluralizzazione del concetto stesso di realtà è essenziale per qualsiasi pensiero critico, che altrimenti si riduce a elencare i fatti oppure a disegnare immagini inconsistenti. La categoria del sogno riesce a definire un campo semantico pregnante, non puramente metaforico, e a suggerire un atteggiamento cognitivo ermeneutico, invitando ad ascoltare l'esperienza senza sovrapporre deduzioni, a osservare la forma e la direzione di ciò che attraverso di noi si rivela, e non solo i suoi singoli segmenti, a decifrare la realtà nelle sue pieghe e nelle tensioni che la attraversano, senza dare per scontate le categorie percettive abituali.

Nel campo semantico dischiuso dalla fenomenologia e dall'ermeneutica del sogno si incontra innanzitutto questo avvertimento, tipico di ogni autentico sapere filosofico: la visione più comune delle cose può farci permanere nel sonno, nel vivere a occhi chiusi, mentre l'accesso al senso chiede un risveglio che sperimenta chi ha il coraggio di sognare, ma anche di purificare criticamente e di discernere le indicazioni del sogno stesso. Il sonno della coscienza etica e della ragione di masse di individui, nel corso del Novecento e tuttora, è stato ed è la condizione cognitiva per gli eventi più tragici della storia. La capacità di sognare, nel nostro tempo, viene sistematicamente denigrata, considerata foriera di violenze terroristiche e totalitarie, liquidata nel verdetto, inavvertitamente ideologico,[5] che annuncia il «crollo delle ideologie». Il sogno a occhi aperti di un'altra vita e il sogno politico di una società diversa sarebbero appunto mera ideologia. In verità, dai progetti illuministi del XVIII secolo alle vicende del marxismo nei secoli successivi, dal sogno di una società nonviolenta che Gandhi iniziò a coltivare nel 1906 in Sud-Africa all'anelito di fraternità storica proprio delle teologie della liberazione, sino alle lotte attuali per un mondo unito ma non al modo della globalizzazione, il sogno etico e politico di una società umanizzata non è affatto riducibile a un'illusione collettiva. Quando accade che un sogno del genere porta frutti velenosi, ciò avviene non perché si è sognato troppo, ma per infedeltà al sogno, al quale sono stati fatti mancare il discernimento, la pazienza del traduttore, la saggezza nelle scelte quotidiane e la purificazione dell'agire, l'autocritica e il senso della differenza tra il già e il non-ancora. E soprattutto, ai sogni rovesciatisi in nuovi meccanismi sacrificali è mancata la luce di una scelta nonviolenta condivisa, avendo la forza di assumere la pace come metodo quotidiano, non solo come remota destinazione che intanto ammette il ricorso a qualsiasi arma.

[5] La diagnosi del corso della cultura socio-politica nella storia attuale, che ripete l'annuncio del crollo delle ideologie, è essa stessa non solo inconsapevolmente (com'è tipico di ogni ideologia), ma anche radicalmente ideologica perché è funzionale al trionfo di quella metaideologia del mercato, del profitto e della competizione globale che pretende di porsi come pura razionalità e come pensiero universale della libertà.